

LA ORESTIADA: UN PROBLEMA DE PODER Y GENERACION

José Angel Fernández Canosa

Antes de empezar este trabajo creemos conveniente hacer una aclaración de tipo terminológico. Denominaremos de aquí en adelante "Orestíada" al mito que trata del asesinato de Agamenón, la venganza ejercida por su hijo Orestes y los acontecimientos consecuentes, cualquiera que sea el orden o la versión que los conforme. Dejamos, en esto, a un lado el problema de si existe o no Orestíada sin el planteamiento de problemas morales que suscita el matricidio, a partir, sobre todo de la *Orestíada* de Esquilo¹. Este es un asunto que posponemos para otro momento. Lo que presentamos ahora es cómo llamarlo de aquí en adelante, y creemos que la solución que proponemos es válida, además de ser la más económica.

I. La primera versión, o mejor sería decir las primeras versiones, que hasta nosotros llegaron de la Orestíada son, como sucede normalmente, las recogidas en la obra homérica. En este caso a través de la *Odisea*, puesto que en la *Ilíada* no hay ninguna mención del asunto, debido seguramente a que su fin no era relatar las aventuras y desventuras de la familia de Agamenón, sino cantar la "cólera de Aquiles". Dos son, fundamentalmente, en la *Odisea* las versiones que poseemos: la primera de ellas, según el orden de división de la obra, es la que aparece en la *Telemachia*; la segunda, se incluye dentro de la *Nekuia*, siendo narradas por Agamenón, una vez muerto, las desgracias que había tenido que sufrir. No obstante, no todo el mundo concuerda en esta apreciación de las dos versiones diferentes del tema de la Orestíada en la *Odisea*.

Uno de los que niega esta teoría de las dos versiones es Ingemar Düring. Para él "[...] la saga de Clitemnestra es un ejemplo de manual del desarrollo de un mito puramente literario, *careciendo de cualquier soporte religioso, cultural o mitológico*, pero que secundariamente fue puesto en conexión con ciertas concepciones míticas y cultos

¹ Tal como hace J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, París 1972, (1ª ed. París 1954), 163 y ss.

antiguos². Cuando la poesía homérica alcanzase su cumbre serían creados muchos mitos literarios, mientras otras muchas sagas serían rehechas y combinadas de diferentes maneras³. Para él la figura de Clitemnestra pertenece, fuera de toda duda, a la categoría de las invenciones puramente literarias. Sería creada para contrastar con Penélope⁴. Encaminado el autor de la Odisea a crearle una contrafigura a Penélope, Clitemnestra, que sería justamente todo lo contrario de lo que representaba aquélla, la esposa buena y fiel, aun contra toda esperanza. Clitemnestra, por lo tanto, tendría que ser dotada de todas las características contrarias desde un primer momento, por lo cual carecería de sentido hablar de versiones contradictorias sobre Clitemnestra y su mito⁵.

De todas maneras, I. Düring no debía ver muy claro el asunto; porque después de declarar su convicción más allá de toda duda sobre el carácter de invención literaria de la figura de Clitemnestra, dirá sobre ésta y sobre los demás acompañantes en su aventura y desgracia que "[...] el poeta de la Odisea infundió vida y alma a *figuras conocidas por él de la tradición oral épica* y que les conformó para su propósito artístico"⁶. El indudable motivo "puramente literario" se convierte cinco páginas más adelante en una saga que preexistiría oralmente al autor de la Odisea y que éste sólo alteraría conforme a sus propósitos. Destacamos esta contradicción de I. Düring porque si, en efecto, la Orestíada fuese sólo una invención literaria, aquí mismo tendríamos que poner fin a este trabajo o demostrar primero con datos fehacientes que esto no es cierto. Pero su propia contradicción nos permite continuar y no tener en cuenta su primera opinión. Por otra parte, I. Düring tampoco demuestra que sea una invención puramente literaria, simplemente lo afirma. De este modo es mucho más fácil sostener la unicidad del relato, puesto que si se parte de la invención de una mente, es más fácil aceptar que había un relato preestablecido y coherente dirigido hacia un fin determinado. Pero volvemos a repetirlo, no lo demuestra. De todas formas, las contradicciones en los diferentes relatos subsisten y hay que estar muy bien predisposto para no verlas.

De manera bastante más atemperada y, sin duda alguna, muchísimo más coherente, y más realista en la visión de las diferencias que ofrece el relato, J. Alsina⁷ nos presenta su opinión de que no habría propiamente versiones diferentes, con el respectivo papel que en cada una de ellas jugaría Clitemnestra, sino que estas pseudo-versiones serían el fruto de la utilización en la Odisea de una técnica propia de la Ilíada consistente en presentar las cosas desde los varios ángulos que pueden proporcionar los participantes⁸. Entonces, estas versiones serían más bien los distintos estados de ánimo en los que se encontrarían los sucesivos narradores. Así pues, las diferencias que es posible observar en cada uno de los relatos tendrían una justificación de índole psicológica: el rencor en Agamenón, la

² "Klutaimestra $\kappa\lambda\upsilon\tau\alpha\iota\mu\epsilon\sigma\tau\rho\alpha$. A Study of the Developement of a Literary Motif", *Eranos* 41, 1943, 93. El subrayado es mío.

³ *Op. cit.*, 94.

⁴ *Op. cit.*, 94-95.

⁵ *Op. cit.*, 104 y ss.; cf. E.F. D'Arms, y K.K. Hully, "The Oresteia Story in the *Odyssey*", *TAPA* 77, 1946, 207-213.

⁶ *Op. cit.*, 99.

⁷ "Observaciones sobre la figura de Clitemnestra", *Emerita* 27, 1959, 297-321.

⁸ *Op. cit.*, 305.

ecuanimidad en Néstor y la diplomacia en Menelao⁹.

De acuerdo con esto, la versión de la *Nekuia* sería la presentación subjetiva del tema hecha con Agamenón a Ulises, dominado por el odio y el rencor por lo sufrido, lo que responde también a la representación típica de las psiques que están en el Hades tal como Homero las concebía, sin perder sus sentimientos. La que da Menelao a Telémaco correspondería a la prudencia del hombre en presencia de su mujer Helena, que es la hermana de Clitemnestra, y al ambiente general de reconciliación en el que se encuadraría la estancia de Telémaco en Esparta. Finalmente Néstor sería el exponente de la ecuanimidad de quien no está personalmente involucrado en el asunto¹⁰.

Desde luego este es un modo de ver las diferencias existentes. Sin embargo, el interés que muestra J. Alsina en preservar la unidad de la Odisea nos pone en guardia contra esta interpretación. Siempre es posible sospechar que lo que se hace no es tanto explicar un hecho cuanto intentar salvaguardar una teoría previa; lo cual, por otra parte, es lícito, pero nos impone ciertas reservas. Nosotros no vamos a entrar aquí a discutir el problema de la unicidad o no de la Odisea, ni si fue escrita o no por Homero. Para nuestras pretensiones es relativamente inoperante. Además, aunque el autor fuera único, este podría recoger varias versiones del mito, sobre todo si se tiene en cuenta que una de las características de los mitos es la de ser reelaborados en su circulación mientras se cree que simplemente se repiten, siendo su corolario que no existen versiones canónicas de los mismos¹¹. Sólo señalaremos que no vemos razón alguna para rechazar la presencia de diferentes versiones para la Odisea cuando, por otra parte, son comúnmente aceptadas para el *Génesis*. Y nosotros no tenemos tan buenos motivos para negar la diversidad en la composición de la Odisea como los que tienen los fundamentalistas protestantes para hacerlo con el *Génesis*, lo que es lógico para ellos porque socava su más importante fundamento de fe, la revelación escrita de Dios a los hombres compuesta por los libros de la Biblia. Pero como nosotros no somos fundamentalistas homéricos ni nuestra salvación depende de ello, no tenemos mayor problema en adherirnos a la posición más aceptada (y, en nuestra opinión, más aceptable) de la existencia de varias versiones en la Odisea sobre los acontecimientos de la Orestíada. Desde esta última perspectiva enfoca el tema P. Mazón¹². Para este estudioso Homero recogería y mezclaría dos versiones, una que situaría a Agamenón en la Argólida y otra que situaría el reinado de los dos Atridas en la Laconia.

En la Odisea se narra en tres ocasiones principalmente el tema de la Orestíada:

- a/ canto III:254 y ss., relato hecho por Néstor a Telémaco.
- b/ canto IV:512 y ss., en la narración de Próteo a Menelao.
- c/ canto XI:387 y ss., en la aparición de la psique de Agamenón a Odiseo.

⁹ *Op. cit.*, 301 y ss.

¹⁰ *Op. cit.*, 304.

¹¹ C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, Buenos Aires 1968, (París 1958), 197 y ss.

¹² "Notice general", *Eschyle. Orestie*, II. De aquí en adelante las traducciones de la *Odisea* son las traducciones de Luis Segalá.

Aparecen, asimismo, relatos de la Orestíada en otros pasajes de los que los más importantes son I:28 y ss., XXIV:18 y 198 y ss.

En el I:28 y ss. se imputa la total responsabilidad a Egisto, atribuyéndole Zeus una responsabilidad secundaria a Clitemnestra:

Así ocurrió con Egisto que, oponiéndose a la voluntad del hado, casó con la mujer legítima del Atrida, y mató a este cuando tornaba a su patria, no obstante que supo la terrible muerte que padecería luego.

En el I:298-300 se da la versión que se retomará en el canto III (vv. 193), Néstor dice que Egisto es el responsable de toda la trama que concluyó en la muerte de Agamenón. No hace mención de Clitemnestra.

En III:254 y ss. se mantiene la misma versión en lo tocante a la distribución de responsabilidades, desarrollándose con mayores detalles. En resumen el relato es el siguiente: Egisto -que reside en Argos (vv. 263), lugar que para Pragg¹³ hay que entender como la Argólida en general-, intenta con gran dificultad seducir a Clitemnestra. Ella al principio se resiste "porque era una mujer virtuosa y sensata", (vv. 266). Hasta que Egisto se deshace del aedo que Agamenón había puesto para que la cuidara, ella no sucumbe a la *moira Theōn*, después de lo cual Egisto se la lleva a su casa (vv. 272). Tras todo esto reina en Micenas durante siete años (vv. 304). Al octavo hizo su aparición Orestes para vengarse matando "al matador de su padre, el doloso Egisto, que le había muerto su ilustre progenitor" (vv. 307-308), tras lo cual "dio a los argivos el banquete fúnebre en las exequias de su odiosa madre y del cobarde Egisto" (vv. 309-310). En esta versión, como queda de manifiesto, se enfatiza la responsabilidad de Egisto como seductor de Clitemnestra, como usurpador del trono de Micenas y como homicida de Agamenón.

En el relato que Próteo hace a Menelao (III:521 y ss.) se dice que Egisto un año antes de la llegada de Agamenón había puesto un vigía para que observase el retorno de éste (vv. 524-27), detalle que retomará Esquilo convirtiendo al vigía en un siervo de Clitemnestra (Agam. 10-11 y 26). Enterado Egisto de la llegada de Agamenón, corre a matarlo (vv. 528 y ss.). Todos los seguidores de Agamenón son muertos juntos con él (vv. 536-537). En los versos 546-547 Próteo asegura desconocer si Orestes había regresado para vengarse. Tampoco Clitemnestra parece tener mucho que ver como partícipe activa en la trama. El énfasis vuelve a situarse sobre Egisto y su conducta, a pesar de que el tono general de la narración es más descriptivo que condenatorio.

En cuanto a los pasajes en los que Clitemnestra aparece como la culpable, tenemos en primer lugar el canto III:234-235 en el que Atenea disfrazada de Mentor dice que es mejor esperar durante largo tiempo y llegar a casa finalmente salvo, que morir tras un retorno rápido, como le sucedió a Agamenón que murió "por engaño a manos de Egisto y su propia esposa". Esto mismo lo repite Menelao: "otro me mató el hermano a escondidas, de súbito, con engaño que hubo de tramar su perniciosa mujer"¹⁴. El primero de los pasajes implica a ambos en los acontecimientos luctuosos, mientras el segundo hace

¹³ *The Oresteia. Iconographic and Narrative Tradition*, Warminster 1985, 69.

¹⁴ *Od.* IV: 92-93.

que Egisto sea el "verdugo" de una trama que salió del corazón o la mente de Clitemnestra.

El siguiente pasaje es, de entre los que culpan a Clitemnestra, el que cuenta con mayor detalle la muerte de Agamenón. Nos referimos al relato hecho por la psique de Agamenón a Odiseo, que a su vez le relata el encuentro con Alcínoo, en el canto XI:405 y ss. Previamente dice que se le presentó el alma de Agamenón, "a cuyo alrededor se congregaban las de cuantos en la mansión de Egisto perecieron con el héroe" (vv. 388-89). El relato es el siguiente (vv. 409 y ss.):

"Egisto fue quien me preparó la muerte y el hado, pues de acuerdo con mi funesta esposa, me llamó a su casa, me dio de comer y me quitó la vida como se mata a un buey junto a su pesebre."

En los versos 421 y ss. Clitemnestra aparece asesinando a Casandra.

En el discurso que Zeus pronuncia ante la asamblea de los dioses (I:28 y ss.) aparece Orestes como vengador de su padre habiendo matado a Egisto. Igualmente aparece en todos los pasajes en los que aparece Telémaco, ya que lo presentan como modelo de hijo que hay que imitar en su fidelidad filial (I:298 y ss., III: 193 y ss. junto a los vv. 306 y ss.). Es justamente en este pasaje (en el verso 310) donde se puede encontrar una alusión al matricidio. De todas maneras no es tan evidente que haga referencia al matricidio, simplemente se habla de los banquetes funerarios por su madre. Murray¹⁵ opina que Homero ha querido expurgar el poema de sus mayores crueldades, como lo sería el matricidio. A este respecto Aristarco (en *escol. ad loc. cit.*) comenta sobre el mismo pasaje "que se ve bien que Clitemnestra muere al mismo tiempo que Egisto, pero nada indica que fuese Orestes el que la había matado". M. Delcourt¹⁶, sin embargo, cree que este comentario no es más que el fruto del horror que el parricidio produce a Aristarco, que llega a suprimir de su edición los versos en los que Fénix dice que pensó matar a su padre. Tal vez sea cierto este horror de Aristarco al parricidio, y tal vez sea también cierto que este horror pudo haber motivado el comentario, pero subsiste el hecho de que el texto no habla en absoluto de él, y, si lo hace, es tan veladamente que a quien no conociese previamente otras versiones sobre el asunto este pasaje lo mantendría en el desconocimiento del matricidio de Orestes.

Pues bien, es de notar que sobre la base de la teoría de las dos versiones de la muerte de Agamenón, la idea de la venganza aparece exclusivamente en aquellos pasajes en los que se responsabiliza a Egisto con lo que no tendría mucho sentido la ejecución de la venganza sobre una persona carente de responsabilidad¹⁷. La omisión del matricidio estaría, pues, justificada.

Notamos que en la Odisea no se menciona a Apolo como inductor al matricidio. Claro está que como tampoco se menciona el matricidio, entonces, no hay nada a lo que

¹⁵ *The Rise of the Greek Epic*, Oxford 1934, cap. I.

¹⁶ *Orestes et Alcmon. Etudes sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, París 1959, 21.

¹⁷ A.J.N.W. Pragg, *op. cit.*, 28.

inducir.

II. En Hesíodo (fr. 23 a) la visión que se obtiene de Clitemnestra no se modifica. Aparece aquí, en opinión de P. Mazón¹⁸, no como la mujer que mata a su marido sino como la mujer que se venga del asesinato de su hija Ifigenia a manos de su esposo Agamenón. Esto se debería, según P. Mazón, a la existencia de dos versiones. Una, la Orestíada aquea, que no sería más que la historia de una seducción banal, mientras que la segunda, la leyenda dórica, hablaría precisamente de la venganza de Clitemnestra por la hija muerta. La realidad es que el fragmento al que alude P. Mazon (100 Rzach = 23 a) no presenta a Clitemnestra como vengadora de su hija Ifimede, sólo menciona el sacrificio de Artemis en el que sirvió como víctima y los acontecimientos posteriores. Pero en ningún momento establece conexión alguna entre ambos hechos. Los cuenta como hechos independientes.

Por lo demás, aparece el tema de Orestes vengando la muerte de Agamenón en Clitemnestra y Egisto, pero, sin embargo, nada acerca de Apolo, de las Erínias y su persecución.

III. Existía un poema épico que se atribuye dudosamente a Agias de Trezén según el cual Orestes estaba acompañado de Pílates cuando vengo la muerte de Agamenón en Egisto y Clitemnestra. El poema sugiere que Orestes no se refugió en Atenas sino en Crisa (en la Fócide) donde Estrofo, el padre de Pílates, reinaba. Según Severyns¹⁹ en los *Nostoi* se relataba minuciosamente la escena de Orestes matando a su madre.

Para W. Ferrari²⁰ este poema sería, fundamentalmente conocido como *Atreidôn káthodos*, el que en realidad inspiraría la versión de la *Nekuia*. No obstante, esto no deja de ser una especulación.

IV. Del poema de Estesícoro sólo nos quedan unos pocos fragmentos, por lo que tenemos una cierta idea de lo que fue su estilo, aparte de ciertas noticias sueltas. Era un himno para cantar en la primavera al modo frigio. Sabemos que imita a Hesíodo cuando dice que Ifigenia, hija de Agamenón, es aquella a la que llaman Hécate (Paus. I, 43, 1). Otro fragmento diría que Tíndaro habría olvidado hacer sacrificios a Afrodita y que esta para vengarse habría convertido a sus hijas en mujeres infieles a sus esposos (frg. 249). Un escolio a Eurípides (Or. 268) señala que el que Apolo hubiese regalado un arco a Orestes para enfrentarse con la persecución de las Erínias era una imitación de Estesícoro, con lo que tenemos registrado por primera vez el tema de la persecución por las Erínias. Que Estesícoro mencione a Apolo dándole el arco a Orestes para defenderse de las Erínias supone para Butterworth que Estesícoro veía a Clitemnestra como la principal partícipe del asesinato de Agamenón²¹.

El sueño de Clitemnestra aparece por primera vez en Estesícoro (frg. 42 P):

¹⁸ Eschyle. *Orestie*, París 1925, X.

¹⁹ *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*, París-Lieja 1928, 407.

²⁰ "L'Orestea di Stesichoro", *Athenaeum* 16, 1938, 28.

²¹ *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*, Berlín 1966,

"le pareció ver que se acercaba una serpiente, con la cresta bañada en sangre; y de ella un rey salía, un Plisténida"²²

W. Ferrari, no obstante, opina que este "sueño" habría aparecido antes en una *Eea* perdida que habría sido paralela a la constitución de la *Odisea*²³, pero, una vez más, no ofrece pruebas de peso para que su opinión merezca ser aceptada como algo más que una mera suposición.

Otro detalle que caracterizaría al poema de Estesícoro sería la ubicación del mito en Esparta. En Homero se vincularía a Micenas, en Jantos a Argos. La ubicación que ofrecería Estesícoro se debería a una manipulación espartana que se situaría en el mismo contexto que el traslado de los restos de Orestes de Tegea a Esparta o que se le dé a la nodriza de Orestes el nombre de Laodamía (*escol. Esq. Coef. 733*), detalle nada inocente porque, como Bowra²⁴ ha señalado, es el nombre de la hija de un rey mítico espartano llamado Amyclas y madre de Trifilo, ancestro de los Trifilios de Arcadia, a los que los espartanos habían conquistado en el siglo VII a.C. Implicando, pues, a la nodriza en un relato que concernía a su propia historia mítica, los espartanos hacían una vindicación racial de sus conquistas arcadias²⁵. Esta misma Laodamía aparecerá en Ferécides²⁶ llegando a sacrificar a su hijo al hacerlo pasar por Orestes para salvar a este último de los propósitos de Egisto.

V. El núcleo fundamental de la narración de la Orestíada de Píndaro la encontramos en la Pítica XI, dedicada al tebano Trasídeo. El problema que plantea es el de su datación. Trasídeo obtuvo una victoria en el año 474 a.C., pero también obtuvo otra en el 454 a.C. El problema de a qué victoria se refiere ya se presentaba en la antigüedad, dudándose entre ambas fechas²⁷. En el caso de que la victoria celebrada sea la de su juventud, en el 474 a.C., el himno sería anterior a la tragedia de Esquilo, lo que conlleva la imposibilidad de la influencia esquileana sobre Píndaro; en el caso contrario, sería posterior, con lo que se puede suponer la influencia de éste en aquél. J. Defradas²⁸ es de la opinión de que sería dedicada a la victoria obtenida cuando era joven porque en este himno no se le atribuye ninguna otra victoria a Trasídeo, como hubiera sido lo normal si la victoria que Píndaro cantaba hubiera sido la de su madurez.

Aquí si encontramos ya la versión de la madre vengadora, o más bien que usa la

²² W. Ferrari, *op. cit.*, 28.

²³ *Op. cit.*, 29 y ss.

²⁴ "Stesichorus in the Peloponnese", *CQ* 28, 1934, 117 y ss.

²⁵ A.J.N.W. Pragg, *op. cit.*, 75.

²⁶ *Fr. Gr. Hist.* I, 94 F 134.

²⁷ J. Defradas, *op. cit.*, 176.

²⁸ *Op. cit.* 177; contra I. Düring, *op. cit.*, 109 y ss., que hace un estudio comparativo del himno de Píndaro y de pasajes de la obra de Esquilo y concluye que dadas las semejanzas verbales, la similar concatenación de mito y apotegmas y el espíritu que subyace a ambas obras le hacen pensar que Píndaro escribió esta oda bajo la influencia de la trilogía de Esquilo.

venganza como justificación de su acción: "¿Es que Ifigenia inmolada en el Euripo, lejos de su patria, había incitado a Clitemnestra a que desencadenara la cólera de terrible mano? ¿O es que subyugada en el lecho ajeno, nocturnos amores la llevaron al mal camino?"²⁹. Aunque, como se puede observar, el tema de la madre vengadora se mezcla con el de la mujer perversa que comete adulterio. También aquí, y en la dirección de esta última línea, se apunta el tema de la madre terrible que se constituye en amenaza para sus hijos: "Arsínoe, su nodriza, lo sacó [...] a Orestes [...] de la trampa funesta, mientras su padre caía asesinado por las manos violentas de Clitemnestra [...]"³⁰; y también entra el motivo del refugio de Orestes en la Fócide, en casa de Estrofo, el padre de Pílates, ante la amenaza que su madre supone para él: "[...] el joven Orestes llegó junto a un anciano huésped, Estrofo, que moraba al pie del Parnaso [...]"³¹.

Este último motivo no es nuevo, ya lo habíamos encontrado en los *Nóstoi*. La novedad estriba en la procedencia de la amenaza. En Hesíodo no tenemos ninguna indicación de la causa que imponía una necesidad de refugio. Se puede suponer sin mayor dificultad que estaba motivada por alguna amenaza que le acechaba en su hogar. Sin embargo, el peligro no tenía por qué provenir de Clitemnestra, podía provenir de Egisto.

VI. Si hay una versión de este mito que haya sido comentada, conocida y objeto de frecuente estudio es la que nos ofrece Esquilo. Nuestro interés en ella no es en manera alguna literario. Tampoco es de tipo moral. Nosotros, al contrario de lo que hace Jacqueline Duchemin³², no vamos a ver en el Orestes de Esquilo "la única personificación y el estremecedor símbolo de la triste y culpable humanidad entera"³³, ni en Zeus una transcendencia "en la que se funden los atributos de Fuerza absoluta, de Ciencia o sabiduría universal, de Justicia sin fallo, de Piedad soberana"³⁴. Para nosotros visiones como la de que "el sujeto del drama no es nada menos que el drama del destino humano [...] el destino de la humanidad entera, simbolizado por Orestes, bajo el signo de la esperanza y de la salvación del héroe, obra de Zeus mismo"³⁵, carecen de valor desde el punto de vista del estudio de un mito, aunque no dudamos de su valor para un sermón. Pero como

²⁹ VV. 23 y ss.

³⁰ VV. 17 y ss.

³¹ VV. 35 y ss.

³² "La triade eschyléennes des "Euménides" et la purification d'Oreste", en M. Limet, y J. Ries, *Le Mythe, son langage et son message. Actes du colloque de Liege et Louvain-La Neuve*, 1981, Lovaina la Nueva 1983, 245-274. Véanse las consideraciones que K.J. Dover, ("Some Neglected Aspects of Agamemnon's Dilemma", *JHS* 93, 1973, 58 y ss.) sobre la trasposición de ideas morales de la tradición religiosa cristiana a la sociedad griega y, más concretamente, a Esquilo.

³³ *Loc. cit.*, 245.

³⁴ *Loc. cit.* 248. Para una visión bastante distinta de Zeus en Esquilo y del mundo que refleja véase el muy interesante y fundado trabajo que ofrece: David Cohen "The Theodicy of Aeschilus: Justice and Tyranny in the *Oresteia*", *G&R* 33, 1986, 130-141, donde se ve que Esquilo refleja no la Justicia de Zeus, sino un orden cósmico y político que ni es moral ni es justo, sino tiránico en el sentido de que sus últimos fundamentos son el miedo y la fuerza que Zeus no duda en utilizar.

³⁵ J. Duchemin, *op. cit.* 267.

nuestra tarea es estudiar un mito y no predicar, desdeñaremos tal tipo de retórica tan infructuosa como perniciosa para nuestro objetivo, que es acercarnos a un mito, y que no es el proyectar en él nuestras angustias ni manipularlo para demostrar lo universales que son nuestras particulares convicciones religiosas, que es lo que hace J. Duchemin, al pretender ver en Orestes el representante de la Humanidad caída y en Zeus la anticipación del dios del Nuevo Testamento.

En la versión de Esquilo, Clitemnestra es sin lugar a dudas la asesina de Agamenón y Egisto es su cómplice³⁶. Clitemnestra se presenta como una mujer odiosa, esposa asesina y madre perversa, una anti-madre y anti-esposa, como aparece en boca de Electra³⁷:

"Mas tampoco ha podido cortársela mi madre, la asesina, cuyo nombre desmienten los sentimientos que muestra con los hijos."

Reaparece el tema del refugio en casa de un huésped, Estrofo de Focia, al que fue enviado por Clitemnestra³⁸. Por otra parte, el matricidio es llevado a cabo por Orestes por orden de Apolo, so pena de castigo y enormes sufrimientos³⁹:

"Oh, no, no va a traicionarme el poderoso oráculo de Loxias, que me ordenó afrontar este peligro, urgiéndome con voz imperiosa y anunciando desgracias que helaron mi ardiente corazón, si no persigo a los culpables de la muerte de mi padre."

Sufrimientos estos que le traerán las Erinias si no venga la sangre de su padre⁴⁰.

El tema del oráculo de Apolo hace por primera vez su aparición en Esquilo, aunque Deborah H. Roberts⁴¹ piensa que este tema debió aparecer antes, habiendo sido introducido por Estesícoro.

Innovadora es la visión que ofrece del matricidio, al igual que de los demás homicidios que en este linaje se dan cual el asesinato de Agamenón por parte de Clitemnestra, al presentárnoslo como sacrificios impíos, utilizando un léxico de claras resonancias rituales que nos remiten al mundo del sacrificio griego, pero de un sacrificio que la mayor parte de las veces es sacrílego; son, más que actos sacrificiales, reales

³⁶ Coef. 132-134. Las traducciones ofrecidas y los textos proceden de: J. Alsina (*Esquilo. Orestía*, Barcelona 1979), que serán los utilizados salvo advertencia.

³⁷ Coef. 189-191.

³⁸ Coef. 914. Para las relaciones de parentesco de los Atridas con Estrofo vid. mi tesis: *La Casa de Atreo. Análisis de un ciclo heroico*, cap. XI, Santiago de Compostela 1989, inédita.

³⁹ Coef. 270 y ss. y las Erinias dicen (*Eum.* 199-200); y vv. 202.

⁴⁰ Coef. 283-284; cf. *Eum.* 265 y ss.

⁴¹ "Apollo and his Oracle in the Oresteia", *Hipomnemata* 78, Gotinga-Zürich 1984, 27.

perversiones de éstos⁴².

Aparece el tema de la mancha que produce el homicidio⁴³ y el de las Erinias que lo someten a una implacable persecución, produciéndole la locura⁴⁴:

"Sobre nuestra víctima, este canto, delirio y mortal extravío de la mente, himno de las Erinis que encadena las almas, himno sin lira que a los hombres marchita."

La solución al problema de Orestes vendrá de la purificación en Delfos⁴⁵ y del juicio en el Areópago, donde saldrá declarado inocente al desempatar Atenea la votación⁴⁶.

VII. El mito de la Orestíada tratado por Eurípides sufre una tremenda transformación. Clitemnestra aparece, al igual que en Esquilo, como mujer licenciosa y adúltera:

"¡Tú, la que antes de que se decidiera la inmólación de tu hija y, apenas partido tu esposo de casa, cuidabas los rubios bucles de tu pelo ante el espejo! Mujer que en ausencia del marido se esfuerza en embellecerse se tacha a sí misma de mala. A menos que busque algún mal, en nada le conviene mostrar en la calle un rostro hermoso. Tú eres la única de las griegas, que yo sepa, que te alegrabas si los troyanos tenían un éxito; y si fracasaban, tus ojos se ensombrecían porque no deseabas que Agamenón regresara de Troya. ¡Con los buenos motivos que tenías para ser recatada!; tenías un marido, en nada inferior a Egisto, a quien la Grecia eligió como su conductor⁴⁷."

Al mismo tiempo que como madre terrible:

"Sí, como dices, mi padre mató a su hija, ¿en qué te faltamos yo y mi hermano? ¿Por qué no estrechaste nuestros lazos con la casa paterna tras matar a tu esposo, en vez de aportar a tu matrimonio bienes ajenos comprando su amor con dinero?⁴⁸"

⁴² Cf. S.I. Zeitlin, "The Motive of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus Oresteia", *TAPA* 96, 1966, 463-508; "Proscript to Sacrificial Imagery in the Oresteia (Agam. 1234-7)", *TAPA* 97, 1966, 645-653. Dentro de este mismo ámbito se mueve, aunque haciendo énfasis en el vocabulario de caza que se utiliza junto al sacrificial, el artículo de: P. Vidal-Naquet, "Chasse et sacrifice dans l'Orestie d'Eschyle", en su libro con: J.P. Vernant, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París 1973, 135-158.

⁴³ *Coef.* 1048, 1055-56.

⁴⁴ *Eum.* 341-346.

⁴⁵ *Eum.* 282.

⁴⁶ *Eum.* 752 y ss.

⁴⁷ *Elect.* 1070 y ss. La traducción de esta obra que será utilizada de aquí en adelante es la de: J.L. Calvo Martínez. Eurípides, *Tragedias* II, Madrid 1985.

⁴⁸ *Elect.* 1080 y ss.

No obstante, Eurípides presenta los agravios que Agamenón infligió a Clitemnestra, lo que sirve para atenuar la culpa y la maldad de ésta: el matar con dolo a Ifigenia por culpa de la lascivia de Helena y el haber traído a su amante a casa a su regreso de Troya⁴⁹, lo cual, si bien no exculpa a Clitemnestra, si atenúa su maldad.

También en Eurípides Apolo ordena a *Orestes* matar a su madre, como se ve a lo largo de todo el *Orestes*. Como consecuencia del matricidio Orestes sufre la persecución de las Erinias de las que sólo se salvará siguiendo las órdenes que le da Apolo:

"Las terribles Keres, las diosas de cara perruna, te harán dar vueltas enloquecido como una rueda. Pero ve a Atenas y abrázate a la santa imagen de Palas; ella las asustará e impedirá que te toquen con sus terribles serpientes, tendiendo sobre tu cabeza su escudo con la Gorgona. Hay una colina de Ares donde los dioses se sentaron por primera vez a votar en un crimen de sangre, cuando el cruel Ares mató a Halirroccio, hijo del rey del mar, enfurecido por la impía unión con su hija. Allí el voto es sagrado y firme desde entonces a los ojos de los dioses; allí debes también tú ser juzgado por el crimen⁵⁰."

Después tendrá que sufrir exilio en Arcadia⁵¹. Tras esto, será libre de sus sufrimientos⁵².

Sin embargo, Eurípides ofrece otra versión más y es que, a diferencia de las *Orestíada* de Esquilo, algunas Erinias no aceptan el valor absolutorio del Areópago. Ellas continúan atormentando a Orestes, con lo que este tendrá que ejercer una forma de chantaje sobre Apolo. Jura dejarse morir de hambre en su templo si Fobos no lo salva. Es entonces cuando Apolo vuelve a ejercer su poder mántico para darle la solución adecuada a sus problemas. Le ordena ir a Táuride y traer de allí la estatua de la diosa⁵³, cumplido lo cual quedará libre de las Erinias, como así sucede.

VIII. La primera novedad que ofrece el tratamiento de Sófocles es la introducción de una nueva hija de Agamenón y Clitemnestra, Crisótemis. Una segunda novedad es que, frente a los otros trágicos, Sófocles no presenta a las Erinias sino a la Erinia. Las Erinias múltiples, tres es su número, se reducen a una. Sófocles nos ofrece igualmente la imagen de Clitemnestra como madre perversa que carece de sentimientos maternos. No duda en echarle en cara a Electra el haber salvado a Orestes⁵⁴ y a lo largo de toda la tragedia que dedica a este tema hace pender sobre esta hija la amenaza de la muerte.

Su papel respecto a Agamenón sigue siendo el mismo: corresponsable de la muerte de éste junto con su amante, Egisto y, de hecho, ejecutora de su muerte con un hacha

⁴⁹ *Elect.* 1019 y ss.

⁵⁰ *If. Taur.* 1253 y ss. La traducción de esta obra que será utilizada de aquí en adelante es la de: J.L. Calvo Martínez.

⁵¹ *Elect.* 1274 y ss.

⁵² *Elect.* 1290 y ss.

⁵³ *If. Taur.* 962 y ss.

⁵⁴ *Elect.* 290 y ss.

doble⁵⁵. Clitemnestra también aquí presenta la excusa de la muerte de Ifigenia⁵⁶.

Con Egisto sigue el retrato ya hecho por Esquilo: un cobarde que libra sus batallas con mujeres⁵⁷. Sin embargo añade el hecho novedoso de que Clitemnestra tenga dos hijos de su unión con él⁵⁸.

Este autor no nos presenta el resto de los temas que caracterizan a la Orestíada. La persecución de las Erinias, la locura, Apolo como purificador, tampoco la purificación de Delfos, el juicio en el Areópago, son temas que están ausentes en la tragedia que Sófocles dedicó a este mito. La razón es obvia. La obra acaba tras la venganza de Orestes: el matricidio y muerte de Egisto.

IX. Hasta aquí el examen del desarrollo de la Orestíada. Tras los trágicos las versiones que se den del tema serán meras repeticiones más o menos afortunadas de las que dieron a conocer los autores ya vistos, sobre todo de los trágicos, pues la tragedia parece haber conformado el estándar de lo que posteriormente será la Orestíada. Sólo quedarán fuera de esta influencia algunas representaciones populares que nos son conocidas por autores más tardíos como Pausanias, y aún éstas muchas veces parecen haber estado muy influidas por la tragedia.

De lo que hemos visto se deduce claramente que el mito de la Orestíada ha sufrido con el transcurrir del tiempo toda una serie de modificaciones que lo han ido conformando. Estas modificaciones lejos de "deformar" el mito han ido acentuando los rasgos que en él era posible observar desde la obra homérica. Así Clitemnestra, importantísimo personaje, ha ido convirtiéndose en una mujer cada vez más perversa, pero perversa ya lo es también en Homero. Y hay que recordar que no es necesario esperar a la tragedia para encontrarla ejecutando el homicidio de su esposo, Agamenón, pues ya en el siglo VII tenemos pruebas de que ya se le atribuía tal papel. La escena de Clitemnestra empuñando el arma homicida contra su marido es posible encontrarla en la cerámica del segundo cuarto de este siglo⁵⁹, lo que indica que el tema tenía una cierta

⁵⁵ VV. 97-99 y 410.

⁵⁶ VV. 326 y ss.

⁵⁷ VV. 300 y ss.

⁵⁸ VV. 590.

⁵⁹ Las primeras de estas representaciones las tenemos en el siglo VII a.C. Para M.I. Davies ("Thoughts the *Oresteia* before Aeschylus", *BCH* 100, 1976, 224-28), la primera representación que tenemos del tema de la muerte de Agamenón es la que aparece en un sello discoide de esteatita proveniente de Creta central (New York Metropolitan Museum of Art. Acc. nº 42.11.1) que sería del final del siglo VIII a.C. o de principios del VII en la que aparece una mujer empuñando algún arma contra un hombre que está sentado, lo que interpreta basándose en otra composición, como Clitemnestra matando a Agamenón. Esta identificación: O. Toucherfeau en el *LIMC* (vol. I, 271, nº 94) la incluye entre las obras de interpretación incierta. Otra de estas representaciones es una crátera proto-ática atribuida al *Ram Jug Painter* que se conserva en el *Staatl. Antikensammlungen* de Berlín (A 32) que sería del segundo cuarto del siglo VII. E. Vermeule ("The Boston *Oresteia* Krater", *AJA* 70, 1966, 13) ve en ella la representación del preludio de la muerte de Egisto, sin embargo, M.I. Davies (*op. cit.*, 256) ve la muerte de Agamenón a manos de

antigüedad. Es más, el estudio de los materiales iconográficos lleva a decir a A. J. N. W. Pragg que el mito, que por lo demás parece haber gozado de bastante popularidad por lo que deja ver la expansión de las representaciones (Creta, Olimpia, Egina, tal vez en Etruria), se representa siempre con Clitemnestra como la asesina acompañada de Egisto como cómplice⁸⁰. Los datos ofrecidos en este caso son tanto más importantes cuanto que estas primeras representaciones no son estrictamente ilustraciones de los poemas que trataban el tema sino que eran "una típica reducción de la leyenda oral a composiciones de dos o tres figuras que iban directamente al climax de la historia"⁸¹. Por otra parte, otros elementos que se van incorporando al mito no son sino innovaciones necesarias para preservar el sentido del mito en otro momento histórico. De la misma manera que es inconcebible un Apolo homérico ejerciendo el papel que el dios realiza en la tragedia asociado a las purificaciones -sería un anacronismo, como tendremos ocasión de ver- así el mito sin la intervención que caracteriza a Apolo en la tragedia sería difícilmente imaginable en el siglo V a.C.

Todo esto no obsta para que el mito haya ido sufriendo mutaciones por el tratamiento literario al que un individuo lo somete. Pero no hay que perder de vista que probablemente "que toda creación literaria, oral o escrita, no pueda ser al comienzo más que individual. Por la misma razón de que en seguida será dada a la tradición oral, como ocurre en los pueblos sin escritura, sólo los niveles estructurados que estriban en fundamentos comunes permanecen estables, mientras que los niveles probabilistas manifestarán una variabilidad extrema, función ella misma de la personalidad de los sucesivos narradores. Sin embargo, en el transcurso de transmisión oral, estos niveles probabilistas chocan unos con otros. Así se desgastarán y desmenuzarán, y se irá perdiendo progresivamente de la masa del discurso lo que podríamos llamar sus partes cristalinas. *Las obras individuales son todas mitos en potencia, pero es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, si llega la ocasión, su mitismo*"⁸². Y en el caso que nos ocupa nos parece bastante claro el hecho de que gran parte de la actividad literaria fue "adoptada en el modo colectivo", tal como se ve tanto por las noticias posteriores que obtenemos en los

Egisto, opinión que según el criterio de: O. Toucheffeu (*op. cit.*, nº 88, 271) merecería ser mantenida. De fines del siglo VII tenemos un relieve en una plaqueta de tierra cocida de la acrópolis de Gortyna, que se conserva en el *Museo del Herakleion*, que presenta la muerte de Agamenón en la que Clitemnestra ataca a Agamenón, que está sentado, mientras es sujetado por Egisto (Cf. O. Toucheffeu, *loc. cit.*, nº 91 y M.I. Davies, *op. cit.*, 228 y ss.). Existe un relieve de bronce en una banda de un escudo que procede de Olimpia en el que se representa también a Clitemnestra empuñando el arma homicida mientras Egisto sujeta a Agamenón por la cabeza. La representación es del primer cuarto del siglo VI a.C. (cf. E. Vermeule, *op. cit.*, 13 y O. Toucheffeu, *op. cit.*, nº 92, 217).

⁸⁰ *Op. cit.*, 1-5.

⁸¹ E. Vermeule, *op. cit.*, 13.

⁸² C. Lévi-Strauss, *L'homme nu*, París 1971, 570. El subrayado es nuestro. En definitiva es el problema de qué es un mito y si es o no reconocible y siempre delimitable frente a otras formas de expresión literarias y de pensamiento, en definitiva, si tiene esencia. En el mismo sentido que este texto vid.: J.C. Bermejo Barrera, *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid 1978; o también: M. Detienne, *La invención de la Mitología*, Barcelona 1985 (París 1981), especialmente los capítulos II y VII; y F. Jesi, *Mito*, Barcelona 1976 (Milán 1973).

escritores griegos como por las tradiciones populares que recoge Pausanias asociadas a la Orestíada, que permiten observar hasta que punto la tragedia influyó en las concepciones populares que sobre ésta circulaban. En suma, podemos decir que la actividad literaria no parece haber alterado la estructura profunda del mito, sino que las versiones literarias, más o menos popularizadas, se insertan sin dificultad en su estructura, incidiendo en los elementos que la conforman y destacándola.

X. Como hemos tenido ocasión de ver, en Homero no aparecen los tremendos remordimientos que serán característicos de las obras trágicas que en el siglo V a.C. traten el tema del matricidio. Sin embargo, merece la pena exponer brevemente, tan brevemente como lo hace el autor, la teoría de P. Mazon aunque sólo sea para descartarla. En opinión de P. Mazon, Homero no desconocería el motivo del matricidio, que constituiría un tema muy antiguo según se desprendería de lo numerosas que son las tradiciones sobre lugares en los que se localiza el hecho, cosa explicable, en mi opinión, sin tener que recurrir necesariamente a la antigüedad del motivo en el mito sino porque la fama de la leyenda habría podido hacer que se asociasen diferentes lugares a los personajes que en ella participan; por otro lado, tampoco desconocería el juicio de Orestes en el Areópago. La razón que aduce es demasiado floja. Se basa en que en la Odisea⁶³ Orestes viene de Atenas, lo que para el autor sería la evidente consecuencia de los remordimientos a lo que se vería sometido por mor del matricidio⁶⁴. No hará falta detenerse en el hecho de que aunque Orestes venga de Atenas esto no da pie a suponer que tuviese remordimientos ni tampoco que fuese juzgado en el Areópago. Por lo tanto, seguimos pensando en una Orestíada homérica sin remordimientos, sin persecuciones de las Erinias, sin purificaciones al estilo de las que encontramos posteriormente. El hecho de que no aparezcan estos elementos tiene varias explicaciones.

A/ La primera de ellas es que si en una de las versiones no se encuentra el tema del matricidio, entonces en esta versión no hay hijo que tenga que estar embargado por sentimientos de culpa por el hecho de un matricidio que no ha cometido. Es obvio, en ese caso, que sobran los remordimientos, que una persecución por las Erinias carece de sentido, y que sin mancha no hay nada que purificar.

B/ Otra explicación hunde sus raíces en las características antropológicas de la cultura homérica. Los personajes homéricos son personajes cuya mayor preocupación es la de gozar de la aprobación y reconocimiento social. No en vano estamos ante una sociedad de guerreros que, como toda sociedad de guerreros, ofrece como recompensa gloria y honra⁶⁵. En una cultura de estas características el sentimiento preponderante es la misma social, y esto tanto en el aspecto positivo como en el negativo. La culpa cede paso a la vergüenza, por lo que los remordimientos están fuera de lugar⁶⁶.

C/ En Homero el concepto de pureza es sobre todo de índole ritual y material. La sangre, el sudor, el barro son elementos que impiden hacer un acto religioso, aunque

⁶³ III: 397.

⁶⁴ *Op. cit.*, III.

⁶⁵ Cf. P. Clastres, *Investigaciones en Antropología política*, Barcelona 1981, 187 y ss.

⁶⁶ Cf. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1985 (la primera edición es de 1960, original inglés editado en: Los Angeles 1951).

también exista una mancha moral, pero su carácter es de tipo social, no personal, como lo puede ser el tirar de la barba de un anciano⁶⁷. Sin embargo, la muerte no es impura en sí misma, tal y como lo será más tarde. El homicida que busca, errabundo, cobijo y protección no se distingue de cualquier otro malhechor. Se le recibe sin el menor escrúpulo y come de la misma mesa sin ser separado en la comida, lo que es manifiestamente diferente de lo que le ocurre al Orestes de Eurípides, al que en Atenas se le da cobijo pero manteniendo una total separación de él⁶⁸.

D/ Desde el punto de vista jurídico Orestes se convierte tras el asesinato de su padre en el heredero de la posición social preponderante en el seno de la familia de la que su padre era el jefe. En virtud de esta posición social, Orestes ejerce atribuciones judiciales e imparte justicia en el seno de la familia. Y la justicia que imparte es clara, la muerte para el asesino de su padre. Si Clitemnestra participa en el asesinato, él tiene que hacer lo mismo con su madre. En cualquier caso, Orestes habría actuado conforme a lo que de él se esperaba socialmente. De hecho así parece ser en la Odissea⁶⁹ por la alabanza que le dirigen en la asamblea de los dioses. Como hijo de su padre y como jefe de familia su obligación es impartir justicia matando a los homicidas, mientras que como hijo honra a su madre preparando el banquete funerario en su honor.

En cuanto a Apolo, más allá de que no aparezca porque no haya nada que purificar o no sean las circunstancias adecuadas para hacerlo, sus ausencias hay que verla desde el papel que juega en la obra homérica el dios. El Apolo de Homero es un dios que carece de influencia delfica⁷⁰. Las menciones que se hacen en la Ilíada sobre Delfos son invenciones tardías y cuando los poemas fueron totalmente redactados la importancia de Delfos era mínima⁷¹. Se caracteriza esencialmente por ser un "arquero temible" que con su arco de plata lanza plagas mortales sobre los animales y sobre los hombres, aunque también cura las enfermedades. Es un dios "de la muerte violenta y prematura, dios aún primitivo, lleno de violencia sobrehumana ante la que los héroes más valientes pierden la serenidad"⁷². A diferencia del Apolo de Hesíodo, el Apolo de Homero no aparece relacionado con las Musas o con la inspiración poética⁷³. Por lo tanto el aspecto de la mánica apolínea tal como se conoce en Delfos está ausente de este Apolo tan primitivo. El Apolo mánico que tan familiar nos es en la época clásica no hace su primeras apariciones en la literatura hasta el *Himno Homérico a Apolo*.

XI. Un lugar destacado dentro de la Orestíada corresponde a la Erinias, aun cuando su incorporación a este mito parece algo tardía. Las Erinias en Homero son diosas que

⁶⁷ Cf. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs. D'Homère a Aristote*, Nueva York 1975 (París 1952), 26-29.

⁶⁸ L. Moulinier, *op. cit.*, 30; y G. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, París 1904, 228 y ss. En el mismo sentido: L. Gil, "Relaciones de ética y derecho", en *Introducción a Homero*, Barcelona 1984, 377-392.

⁶⁹ *Od.* I, 28 y ss.

⁷⁰ J. Defradas, *op. cit.* 44.

⁷¹ J. Defradas, *op. cit.*, 32.

⁷² J. Defradas, *op. cit.*, 39.

⁷³ J. Defradas, *op. cit.*, 44.

viven en el Erebo⁷⁴ que se declaran siempre a favor del de más edad⁷⁵. Castigan debajo de la tierra a los muertos que fueron perjuros⁷⁶, lo que coincide con Hesíodo⁷⁷ que nos cuenta que asistieron al parto de Juramento, "al que parió Eris como azote para los perjuros". Son también diosas que vengan los homicidios⁷⁸. Estesícoro, por su parte, como hemos visto, conocería la persecución de Orestes por las Erinias y el regalo de Apolo de un arco para defenderse de ellas.

La genealogía de estas diosas va cambiando según los autores. Hesíodo las hace hijas de Crono y Gea⁷⁹, mientras Esquilo las hace hijas de Crono y Nyx, lo que sería debido al deseo de enfatizar su lado ctónico y oscuro⁸⁰. Por lo demás este aspecto ctónico suyo ya era bastante evidente en los cultos que se le rendían, tanto por la localización del lugar en el que se llevaban a cabo, frecuentemente junto a una entrada al Hades⁸¹, como por el tipo de ofrendas que se le hacían, que eran características de los cultos a los dioses subterráneos⁸². En Esquilo las Erinias aparecen como seres que chupan la sangre, pero esta idea no es de probada tradición. Puede ser sencillamente una invención de Esquilo basada en la descripción que de las Keres se hace en el *Escudo* hesiódico en el que éstas aparecen bebiendo la sangre de los guerreros caídos⁸³. Eurípides⁸⁴, sin embargo, las asimila directamente a las Keres. Su conexión con la venganza de los muertos es bastante evidente, sobre todo en nuestro mito, y no nos entretendremos en el tema de si eran o no algo más que eso, o sea, de si en un principio eran divinidades ctónicas de la vegetación que garantizaban la fertilidad de los campos y de la vida humana y que, debido a ciertas semejanzas con los daimones y los dioses, sólo posteriormente aparecerían en su función de representantes de las almas asesinadas o si, por el contrario, este carácter forma parte de su configuración original⁸⁵. Para nuestro caso es irrelevante el que sea así o no.

Las Erinias son, como acabamos de ver, *katà chtonòs theaí*⁸⁶. Sus matrices están rebosantes de fuego y vapores ponzoñosos que arrugan y secan a sus víctimas⁸⁷, alineándose de esta manera como elementos contrarios a la maternidad desde el mismo

⁷⁴ *Il.*, IX 571.

⁷⁵ *Il.*, XV 204.

⁷⁶ *Il.*, XIX 259.

⁷⁷ *Erga.*, 803 y ss.

⁷⁸ *Od.*, XVII 475; y Hes., *Teog.*, 472.

⁷⁹ *Teog.*, 185.

⁸⁰ *Eum.*, 416; cf. B.C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods*, Londres 1967, 94.

⁸¹ B.C. Dietrich, *op. cit.*, 94.

⁸² *Loc. cit.*, 115 y ss.

⁸³ VV. 248-257. Cf. A.L. Brown, "The Erinyes in the *Oresteia*: real Life, the Supernatural, and the Stage", *JHS* 103, 1983, 14.

⁸⁴ *Elect.*, 1253.

⁸⁵ Vid. B.C. Dietrich, *op. cit.*, 112 y 117; contra E. Rhode, *Psiqué. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México D.F. 1948 (1894), 323 n. 92.

⁸⁶ Esq., *Eum.*, 115.

⁸⁷ *Loc. cit.*, vv. 137-138.

ámbito físico y de los efectos que producen sus matrices, arrugar y secar a sus víctimas. También tienen que ver con un tipo de justicia cruel en la que se castiga con la castración y la mutilación:

"Vuestro lugar se encuentra allí donde hay sentencias (*dikai*) que siegan las cabezas y vacían los ojos; donde hay degüellos; donde se destroza la flor de los mancebos destruyendo su semilla; donde hay mutilaciones y muertes a pedradas, y donde, en larga queja, gimen los empalados⁸⁸."

Este carácter castrador de las Erinias se percibe psicoanalíticamente también en la concepción popular. Así en el camino de Megalópolis hacia Mesene había un lugar conocido como el "sepulcro del Dedo" porque Orestes tras haber enloquecido por las Erinias se habría comido un dedo de sus manos. Se alinean en las filas de Clitemnestra, la anti-madre y anti-esposa, la mujer de ánimo viril, por lo que niegan todas ellas los derechos de la paternidad y las Erinias, más lejos aún, niegan la propia paternidad física al mutilar los miembros a los que fisiológicamente compete tal función. Este carácter castrador también lo comparte Clitemnestra fuera de la épica, aunque en el ámbito psicológico y social, con su comportamiento hacia Egisto que se comporta como un hombre femenino⁸⁹ mientras ella es la que empuña el arma asesina, y toma las riendas del poder⁹⁰. Egisto le servirá únicamente como tapadera en aquello que como mujer no pueda presentar como algo propio⁹¹.

La propia presentación de las Erinias con serpientes enroscadas, tal como son representantes en numerosas ocasiones por la tragedia y por la iconografía de las artes plásticas⁹², hace que se vinculen con la unión sexual "rara". En efecto, Eliano⁹³ nos suministra la noticia de que las serpientes cuando copulan desprenden un hedor repugnante; y en el mito griego el mal olor es un elemento de disyunción sexual (recuérdese a las Lemnias), de la misma manera que el muy buen olor es causa de una excesiva unión sexual (caso de Mirra)⁹⁴. Aunque esto no es evidentemente el elemento explicativo fundamental de la vinculación de las serpientes a las Erinias, sino el carácter repugnante, y hasta cierto punto monstruoso, de las serpientes homólogo a la representación monstruosa y repugnante de las Erinias así como la compartida asociación a la tierra.

La locura es uno de los efectos que causan en los hombres (Esq. *Eum.* 341-346)⁹⁵.

⁸⁸ *Loc. cit.*, vv. 185-190.

⁸⁹ Véase *Coef.* 304 y la descripción que hace Orestes de Egisto.

⁹⁰ Respecto a Clitemnestra véase *Coef.*: 304. Vid. también: R.P. Winnington-Ingram, "Clytemnestra and the Vote of Athena", *JHS* 68, 1948, 130-148, especialmente las páginas 132 y ss.

⁹¹ R.P. Winnington-Ingram, *op. cit.*, 135.

⁹² Cf. L. Séchan, *op. cit.*, 95 y ss.

⁹³ *Hist. Anim.*, IX, 44.

⁹⁴ Cf. M. Detienne, *Los jardines de Adonis*, Madrid 1983 (París 1972), 155 y ss.

⁹⁵ B.C. Dietrich, (*op. cit.* 120 y 121) opina que esta visión horrenda sería posterior y que su naturaleza primitiva sería la de divinidades o figuras luminosas.

Ellas mismas son, según Apolo, *margous*⁹⁶. He ahí que Orestes necesite la intervención de Apolo ya que, aparte de darle la solución a su problema, es decir, cómo podría purificarse, también en tanto que Sanador le puede dar remedio a su salud. Y esto por que "la locura o el delirio (*manía, paránoia, paráplexis*, y similares) era, en la antigüedad, un fenómeno común en dolencias con fiebre alta. La locura sin fiebre (incluyendo reacciones fóbicas, histeria y similares) no era distinguida en la terminología o en los mecanismos que se presumían para ella del delirio que se acompañaba de fiebre. La locura literaria de la misma manera que en los escritos médicos se concebía y se describía normalmente como *táraxis* que desordenaba la percepción normal y la conciencia, que corría su curso como una tormenta y acababa en calma"⁹⁷. Orestes necesitaba purificarse para librarse de los efectos perniciosos y envenenadores de la sangre de su madre y de la persecución a la que lo sometían las Erinias que olían la sangre de la misma.

George Thompson⁹⁸ hizo de las Erinias los espíritus ancestrales de una comunidad matrilineal, y dentro de la Orestíada serían precisamente los representantes de esa comunidad enfrentadas al representante de la sociedad patrilineal, Apolo. A este rasgo de las Erinias se uniría la representación como "ángeles de tormento" propia de las religiones místicas, de los Hades eleusino y órfico⁹⁹. Pero nada hay que nos permita aseverar que las Erinias sean esos espíritus ancestrales de una comunidad matrilineal. De hecho nada permite asegurar el que en la Hélade haya habido en algún momento un régimen matrilineal, y menos en el sentido en que parece entender el término, que está más cerca del matriarcado que de lo que en antropología se conoce como sociedades matrilineales, ni tan siquiera considerarlo como probable. En cualquier caso, la sociedad helénica que nosotros conocemos es una sociedad patrilineal, donde la filiación se establece a través del linaje paterno, no del materno. De hecho, el argumento que este autor, como otros, utiliza se basa en que son espíritus vengadores de las madres. Sin embargo, hay que recordar que esto no es cierto porque las Erinias también persiguen en venganza de varones¹⁰⁰. Que en este mito hayan adquirido un carácter anti-masculino, como igualmente lo han hecho en otros, no es motivo para establecer una teoría sociológica como la propuesta por G. Thompson sobre el origen de las Erinias. Sencillamente en este mito se enrolan en el bando "anti-masculino".

Posteriormente, al aceptar las Erinias, ahora convertidas en Eumenides, el fallo del Areópago se convierten en seres benéficos integrados en el orden cívico normal. Una vez en esta nueva posición, dentro del orden que reina en la ciudad, las Erinias pasarán con su cambio de nombre a ejercer un nuevo papel. Frente a su antigua naturaleza de diosas contrarias al hombre, a su papel predominante en la sociedad y, por lo tanto, enemigas del matrimonio y del orden que se funda sobre él en la sociedad griega, ahora serán diosas del matrimonio y de los nacimientos, al tiempo que oran a las moiras para que le

⁹⁶ Esq., *Eum.*, 67.

⁹⁷ W.D. Smith, "Disease in Euripides' Orestes", *Hermes* 95, 1967, 295; vid. B. Simon, *Razón y locura en la Antigua Grecia*, Madrid 1984 (Cornell 1978), 117-133.

⁹⁸ *Aeschylus and Athens. A study in the Social Origins of Drama*, Londres 1973 (Londres 1941), 32.

⁹⁹ *Op. cit.*, 260.

¹⁰⁰ Cf. Paus., IX, 5, 15; *Il.*, IX, 454; Pind., *Ol.* II, 74 y ss.; vid. Wüst, en Pauly-Wissowa, *RE*, suppl. VIII; B.C. Dietrich, *op. cit.*, 113.

den a las doncellas esposos¹⁰¹.

XII. En torno a la purificación de Orestes hay múltiples leyendas que lo vinculan a un sitio o a otro. Es obvio que la gran mayoría de estas leyendas se formaron sobre la fama de Orestes, a lo que contribuyó de manera decisiva la tragedia, y el prestigio que proporcionaba el vincularse con este personaje. De todas maneras, son interesantes en tanto que nos dan una visión de la imagen popular que se llegó a formar sobre la purificación de Orestes.

La primera de ella la tenemos en Trezén. Según Pausanias¹⁰², delante del templo de Artemis Licea había una piedra sagrada que era sobre la que nueve hombres de Trezén purificaron (*kathairein*) a Orestes de la muerte de su madre. Pero existe una segunda purificación en Trezén¹⁰³. Pausanias¹⁰⁴ habla de la existencia frente al santuario de Apolo Teario, construido por Piteo, uno de los hijos de Pélope, de un edificio conocido como el pabellón de Orestes donde se hospedó éste antes de que fuera purificado de la sangre de su madre, porque ninguno de los habitantes de Trezén quiso recibirlo. Los descendientes de los que lo purificaron aún se juntaban para comer en ciertos días. Los útiles que sirvieron para purificarlo fueron enterrados junto al pabellón, donde brotó un laurel que se mantenía vivo en época de Pausanias. La purificación se llevó a cabo por medio del agua de la fuente de Hipocrene.

Los nueve hombres con Orestes sobre la piedra recuerda la escena del juicio de Orestes sobre la piedra ante el Areópago. El banquete ritual de los descendientes de los purificadores recuerda el banquete ritual de las *Coes* que se celebraba el segundo día de la fiesta ateniense de las Antesterías, cuyo *aition* Eurípides remitía a la estancia de Orestes en Atenas donde se le dio alojamiento, comida y bebida, aunque estas últimas alejados los comensales de él¹⁰⁵. La semejanza entre la leyenda ateniense y la de Trezén es notable. Se ha apuntado que se podía deber la semejanza bien a que la de Trezén sea una trasposición de la ateniense bien a un común origen jonio que haría que ambas ciudades la compartiesen como sucedía también con otros mitos¹⁰⁶.

Otra purificación nos la relata el mismo Pausanias (III, 21, 1), la que tendría lugar cerca de Gition:

"Dista casi tres estadios de Gition una piedra sin labrar; dicen que cuando Orestes se sentó sobre ella calmóse de su locura; por eso la piedra fue llamada Zeus Capotas en lengua dórica."

¹⁰¹ Esq., *Eum.*, 956-67.

¹⁰² II, 31, 4.

¹⁰³ Paus., II, 31, 7-11.

¹⁰⁴ Paus., II, 31, 6.

¹⁰⁵ Eur., *If. Taur.*, 947 y ss.

¹⁰⁶ Cf. J. Defradas, *op. cit.*, 169 y ss.

El vínculo de este *árgos líthos* con Orestes es bastante superficial¹⁰⁷.

De mayor relieve parece el relato que una vez más nos da Pausanias¹⁰⁸. En el camino de Megalópolis hacia Mesene encontramos un santuario de las Manías que Pausanias cree que es un sobrenombre de las Euménides "que allí enloquecieron a Orestes después de que éste dio muerte a su madre".

"No lejos del santuario -sigue Pausanias-, hay un montón de tierra, sobre el cual hay un dedo hecho de piedra, y se llama el montón Sepulcro del Dedo, porque dicen que allí Orestes vuelto loco se comió un dedo de la mano.

Junto a éste hay un sitio llamado Ace, porque en él fue la curación del mal de Orestes, y allí un santuario de las Euménides. Estas diosas, cuando iban a enloquecer a Orestes dicen que se le aparecían negras, pero después de que se comió el dedo las volvió a ver blancas, con la cual visión quedó cuerdo y les hizo sacrificios para desviar su cólera, invocándolas como blancas, por lo que les hacen sacrificios juntamente con las Cárites.

Junto al sitio de Ace hay otro santuario llamado * donde Orestes se cortó la cabellera cuando volvió en sí. Cuentan los peloponesios que se ocupan de antigüedades que Orestes fue juzgado por las Erinias sobre la muerte de Clitemnestra antes en Arcadia que en el Areópago, y su acusador no fue Tíndaro, que ya no existía, sino Perilao, que le pidió justicia por la muerte de su madre, como primo de Clitemnestra, pues era hijo de Icario, el cual después de él tuvo otras hijas."

En Cerinea había un santuario de las Euménides del que decían que había sido fundado por Orestes, que había sacrificado allí un carnero negro a las Furias tras haber sido absuelto en Atenas. El que entraba allí manchado de sangre, con alguna impureza o a mirar impíamente, enloquece de terror¹⁰⁹.

XIII. El drama trata el tema desde un punto de vista fabuloso, pues es en épocas fabulosas donde sitúa la acción. En la *Ilíada* y en la *Odisea* el homicida que es expulsado de su país empieza por errar. Este vagar errabundo adquiere en los trágicos un valor purificador¹¹⁰. En Eurípides¹¹¹ Orestes se purifica por el exilio, mientras en Esquilo¹¹² el Orestes impuro se debilita en contacto con hombres y lugares extranjeros. "Es así que la exclusión fuera de la ciudad que, según la ley ática, purifica a la ciudad, según los poetas,

¹⁰⁷ Cf. J. Defradas (*op. cit.*, 166) supone que estaría vinculada al desarrollo posthomérico del mito que los vincula a Esparta por la proximidad de Gitión respecto a ésta; además se podría dar una contaminación tardía del motivo de la piedra del Areópago sobre el que se sitúa Orestes durante el juicio.

¹⁰⁸ VIII, 24, 1 y ss.

¹⁰⁹ Paus. VII, 25, 7; escol., *Edip. Col.*, 42.

¹¹⁰ Cf. L. Moulinier, *op. cit.*, 87.

¹¹¹ *Or.*, 515.

¹¹² *Eum.*, 238-240.

purifica también al culpable"¹¹³. Pero de la misma forma que en Homero el homicida encuentra refugio en un huésped que lo purifica, así también Orestes tras el exilio encuentra refugio en la casa de Apolo en Delfos.

Orestes es purificado por medio del agua corriente, pero las pinturas que tenemos no dejan de poner en escena el laurel, como por otra parte también aparece en la purificación de Trezén. El laurel en este contexto probablemente sea un elemento proveniente de los cultos eleusinos. Esquilo, por su parte, sólo menciona la sangre del lechón cayendo sobre el culpable del matricidio.

"Que se halla adormecida y apagada la sangre de mi mano; lavada está, por fin, la mancha matricida. Aún fresca estaba cuando fue conjurada junto al altar del dios, con el rito de Febo que lava todo crimen, la sangre de un lechón"¹¹⁴."

R.R. Dyer¹¹⁵ constata el hecho de que salvo en tres vasos no hay ninguna otra evidencia de que la purificación por sangre fuese practicada en Delfos¹¹⁶. La mayoría de los casos conocidos de rituales de purificación tienen lugar fuera de Delfos tal vez "en asociación con un culto apolíneo pero sin ninguna conexión délfica (p.ej. en la Athiopis), oficiado por un *kathatés* nombrado por un oráculo délfico u otra instrucción apolínea (p.ej. Bacis, Epiménides). Delfos no daba ayuda más allá de los oráculos"¹¹⁷. Así Apolo actuaría como transmisor de la voluntad divina y también como *apotrópaios* en los casos en que la culpa lastrase calamidades tales como sequías, plagas, ...

El rito del cerdo está más vinculado a Deméter. Y, salvo en el caso que nos ocupa, raramente a Delfos y a sus purificaciones, lo que llevó a pensar que o bien la doctrina délfica se encontraría en un estado muy fluido, y, por lo tanto, no habría sido capaz de imponerse y de extenderse; o bien Esquilo, a una doctrina délfica ya constituida, habría opuesto una tradición rival¹¹⁸.

Con todo, es cierto que no es el único caso conocido en el que para lavar la falta se usa el lechón. Esquilo también nos presenta a Ixión necesitado de la sangre del lechón

¹¹³ Cf. L. Moulinier, *op. cit.*, 87.

¹¹⁴ Esq., *Eum.*, 280 y ss.

¹¹⁵ Cf. "The Evidence for Apolline Purification Rituals at Delphi and Athens", *JHS* 89, 1969, 38-56; L. Moulinier, *op. cit.*, 88 y ss.; L. Séchan, *op. cit.*, 98.

¹¹⁶ R.R. Dyer, *op. cit.*, 39.

¹¹⁷ *Loc. cit.*, 42.

¹¹⁸ P. Amandry, "Eschyle et la purification d'Oreste", *RA*, t. XI, 1938, 24-5; in M. Delcourt, *Oreste et Alcmeón. Etudes sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, 96; pero la misma autora (*op. cit.*, 99 y ss.) piensa que aunque el rito de lechón vinculado a Deméter y Eleusis tiene el mismo sentido que tiene en la *Orestíada*, no es necesario, ni tan siquiera probable, que estén vinculados. Sería más bien el producto de una comunidad de imágenes y de ideas; sin embargo, el hecho de que Esquilo fuese de Eleusis y un iniciado en estos misterios hace sospechar que la vinculación sea real y no el simple producto de compartir imágenes e ideas.

para ser purificado por Zeus¹¹⁹. Circe, asimismo, purifica a Jasón y a Medea de la muerte de Apsirtos haciendo correr por sus manos la sangre de otro lechón¹²⁰. Tampoco las mujeres que presidían en Olimpia los concursos de las jóvenes y la confección del velo de Hera podían empezar a ejercer sus funciones antes de ser purificadas "por un cerdo apto para la purificación y por agua"¹²¹.

Este texto de Pausanias, como los dos de Esquilo que acabamos de ver, presentan el rito de la sangre del lechón como un rito catártico. Para P. Amandry¹²², sin embargo, el sentido del rito estaría en el de sacrificio sustitutorio, siendo la víctima el sustituto del asesino. M. Delcourt¹²³ difiere de esta visión. En el caso de la catarsis indirecta que propone P. Amandry lo mismo daría que la víctima fuese un caballo que un gato, pero para M. Delcourt precisamente en el hecho de que sea un lechón radica la clave del rito, "cuyo valor *primario* no es el de un sacrificio ni el de una lustración"¹²⁴.

El hecho de que todos los términos que en latín y en griego significan "lechón" designen al mismo tiempo el órgano sexual femenino y la manera en que el rito es ejecutado, vertiendo la sangre del animal desde lo alto, por encima de la cabeza del que es objeto de la purificación, y derramándola sobre ella, es para M. Delcourt una imagen del neonato bajo el órgano sangrante que le dio la vida. El lechón no sería purificador más que de manera simbólica. El culpable renacería inocente por el *choiriskos* místico¹²⁵.

Sin embargo, en Eurípides¹²⁶ la purificación se atribuirá a otro animal, un joven cordero. El hecho de que aparezca otro animal aparte del lechón nos inclina a pensar que el animal, dentro de ciertos límites, era lo de menos. Lo importante sería la sangre vertida que limpia de la impureza al homicida. El que en Esquilo y en Eurípides aparezcan un animal y el agua como elementos del rito de purificación en caso de homicidio da a entender que el rito característico en tales casos sería la sangre y el agua¹²⁷. La manera en la que se utilizaba el agua no nos es bien conocida. Se conoce por Ateneo¹²⁸ un rito bastante antiguo de purificación de los suplicantes (y no se puede deshechar a los homicidas como suplicantes) en el que el ejecutante se lavaba las manos junto con los demás participantes y después echaba el agua sobre la sangre que estaba por encima del objeto de la purificación. El agua servía para lavar la sangre, que a su vez había lavado la impureza del asesino¹²⁹.

¹¹⁹ Esq., *frg.*, 327.

¹²⁰ Apol. Rod., *Arg.*, 704 con su escolio.

¹²¹ Paus., V, 16, 8.

¹²² *Op. cit.*, 96.

¹²³ *Op. cit.*, 96 y ss.

¹²⁴ *Op. cit.*, 97.

¹²⁵ *Loc. cit.*, 97.

¹²⁶ *If. Taur.*, 1223-1224.

¹²⁷ L. Moulinier, *op. cit.*, 90.

¹²⁸ X, 409 f.

¹²⁹ Cf. L. Moulinier, *op. cit.*, 90.

Dado lo que hemos visto, parece dudosa la imagen que ofrece M. Delcourt de esa vagina simbólica que sería el lechón en virtud del propio término que lo designa, ya que aparece otro animal en liza, con lo que simbolismo que M. Delcourt cree inherente al lechón quedaría destruido al no ser el único animal. Hay que añadirle a esto que desde el punto de vista iconográfico la versión del lechón en las representaciones de la "Purificación de Orestes" no parece haber gozado de gran predicamento, sino más bien de muy poco. Sólo un vaso, la cratera de Armenio del Museo del Louvre, refleja la purificación de Orestes con un lechón encima vertiendo sangre¹³⁰. En sí mismo esto no es un argumento contundente contra la visión que ofrece M. Delcourt, pero sí nos pone en alerta, porque no resulta muy comprensible por qué, si la purificación de un homicida era concebida como un renacimiento, no se hizo mayor uso de una representación iconográfica tan clara. Salvo, claro está, que no se concibiese como tal.

XIV. Creemos que merece que por un instante nos detengamos en un hecho que aunque desde el punto de vista exclusivamente mítico tiene poca importancia, pero que, sin embargo, desde un punto de vista histórico llama la atención. La forma en que nos es presentada la comparecencia de Orestes ante la jurisdicción ateniense no deja de crear algunos problemas. Así, de acuerdo con Demóstenes (*contra Aris.* 66) el tribunal que se haría cargo del caso de Orestes debería haber sido el tribunal de Delfinión. Los otros dos tribunales serían competentes en los homicidios premeditados y contra los involuntarios, en el caso del Areópago y del Paladio respectivamente, y contra los homicidas exiliados que reincidiesen el este crimen, en Phreato¹³¹. El Delfinión juzga aquellos casos de homicidio en lo que encausado pretendía haber matado legítimamente. Ante él comparecían los autores de crímenes permitidos por las leyes religiosas, siendo las sanciones que emitía de tipo religioso. El Delfinión prescribía las purificaciones que permitirían a quien hubiese matado legítimamente hallar de nuevo su lugar en la sociedad¹³². Además el homicida tenía que cumplir otra sanción: debería exiliarse y no volver a entrar en el Atica sin la autorización de los parientes de la víctima, sin un tipo de reconciliación, un pago, la *aldesis*¹³³. Sin embargo, hay que reconocer que el Areópago aparece en los mitos en más casos del tipo de los que no se ocuparía como por ejemplo en el caso de otro mito de su propia fundación. Es sabido que el Areópago, como por lo demás su propio nombre sugiere, fue utilizado por primera vez en el juicio Ares por el asesinato de un hijo de Posidón, Halirrotio, que había intentado violar a una hija de Ares, Alcipe¹³⁴. Este caso tampoco debería haber ido al Areópago, o el caso de Céfalo que mató equivocadamente e involuntariamente en el bosque a Procris¹³⁵.

La aparición de Orestes ante el Areópago se debe probablemente a un elemento de carácter político, extraño al mito. La reforma del Areópago llevada a cabo por Efialtes en el año 462 a.C. y la sustracción de competencias que sufrió como consecuencia,

¹³⁰ Cf. L. Séchan, *op. cit.*, 98.

¹³¹ Cf. A.R.W. Harrison, *The Law of Athens*, Oxford 1968, vol. 2, 37.

¹³² J. Defradas, *op. cit.*, 191.

¹³³ J. Defradas, *op. cit.*, 192. La *grafé* en Atenas no se aplicaría nunca a los casos de homicidio. Para éste se aplicaría siempre la *diké fónou*, en la que se podía realizar el pago de una composición (A.R.W. Harrison, *op. cit.*, 78).

¹³⁴ Cf. Eur., *If. Taur.*, 945 y ss.; Apolod., III, 14, 2; Paus, I, 21, 4 y 28, 5.

¹³⁵ Apolod., III, 15, 1.

reduciéndolo al papel de tribunal de homicidas, no mucho antes de las *Euménides* de Esquilo, apenas si unos meses, hace pensar en la utilización política del mito por parte de Esquilo contra posiciones más conservadoras¹³⁶. Por tanto, conviene desechar con más motivo la sugerencia que hacía P. Mazon¹³⁷ de que el juicio en el Areópago no sería una invención de Esquilo sino que ya sería conocida por Homero.

XV. En la Orestíada, tal como se conocía en la Grecia Clásica y posteriormente, se superponen varios temas, a saber:

1.- Un tema de índole teológica: dioses antiguos *versus* dioses nuevos. Es decir las Erinias contra Apolo y Atenea. En esta lucha entre divinidades se ha querido ver una lucha entre tres funciones. Apolo y Atenea, genuinos representantes de la Segunda Función, bajo las órdenes de Zeus, representante de la Primera Función, y las Erinias que representan a la Tercera Función. La lucha se saldaría con la cooperación de éstas al buen funcionamiento de la sociedad, momento en el que cambiarían su nombre por el de Euménides¹³⁸. Pero la clave en este mito, y en la obra de Esquilo, no está en una lucha de funciones en el sentido que Dumézil y sus discípulos dan a este término. La lucha se establece entre un antiguo derecho y un derecho vinculado a la ciudad y a sus órganos de impartición de justicia representados por los dioses arriba mencionados.

2.- Un tema jurídico ateniense: el Areópago y su legitimidad en los juicios de sangre, a pesar de los problemas que hemos mencionado; y su correlato religioso: el homicidio y el papel de Apolo y Delfos en la purificación de un homicida, pues la superioridad de Apolo venía de su poder de determinar con exactitud, generalmente merced a su oráculo, los ritos que tenían poder para hacer frente a la impureza por más grave que esta fuese¹³⁹, de su papel de *apotrópaios*¹⁴⁰, y de su relación con la salud ya que él es *Soter* y por la locura que provocan en él las Erinias, Orestes necesita curación.

3.- Una leyenda de una familia maldita. Es decir, el fin sabido de una familia mezclada en crímenes monstruosos tales como el banquete de Atreo. Pero crímenes cuya monstruosidad no viene determinada solamente por su propia naturaleza de acto criminal, ni tan siquiera de acto criminal contra miembros de la propia familia. La monstruosidad y el carácter inicuo de la mayoría de los hechos luctuosos en los que se ve implicada esta familia radica en el hecho de que son sacrificios perversos. Sacrificio perverso es el de Pélope por Tántalo, el de los hijos de su hermano Tiestes por Atreo, el de Ifigenia por Agamenón y, finalmente, el de Agamenón por Clitemnestra y Egisto, tal como nos lo muestra la versión que ofrece Esquilo.

¹³⁶ Cf. G. Thompson, *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama*, London 1973 (1941), 267; C.W. Mcleod, "Politics and the *Oresteia*", *JHS* 102, 1982, 127-129.

¹³⁷ *Op. cit.*, III.

¹³⁸ Cf. Udo Strutynski, "Three Functions of Indo-European Tradition in *Eumenides*" en Jaan Puhvel, *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles 1971, 211-228. Farnell separa a las Erinias de las Euménides y de las Semnae, ya que estas dos serían elaboraciones de la teología de Esquilo (*The Cults of the Greeks States*, V, 440).

¹³⁹ L. Moulinier, *op. cit.*, 315.

¹⁴⁰ L. Moulinier, *op. cit.*, 313.

La imagería sacrificial que utiliza Esquilo para describir el asesinato de Agamenón trasciende el mero recurso estilístico para crear un efecto de mayor intensidad dramática o imprimir una sensación siniestra en torno al asesinato¹⁴¹. Clitemnestra, de pie y triunfante ante el cadáver de su esposo Agamenón, describe como lo mató¹⁴²:

παίω δέ νιν δῖς· κὰν δυοῖν οἰώγμασιν
μεθῆκεν αὐτοῦ κῶλα· καὶ πεπτωκότι
τρίτην ἐπενδίδωμι, τοῦ κατὰ χθονὸς
Διὸς νεκρῶν σωτήρος εὐκταῖαν χάριν.

La sangre de Agamenón es aquí una libación a la que ella alude al hablar de los tres golpes, evocando el rito de hacer tres libaciones tras un banquete. Una libación se hace a los Olímpicos, otra a los ctónicos y otra a Zeus *Sotēr*. Aquí la perversión blasfema es evidente. La libación se hace con sangre en vez de hacerse con vino, mientras la última libación dedicada normalmente a Zeus *Sotēr*, Zeus el Salvador, se convierte en una libación a Zeus Hades, el *nekron sotēr*¹⁴³. Sigue Clitemnestra dando explicaciones al coro, que creía que el asesinato era un simple acto político¹⁴⁴, de quién lo mató, y por qué; quiénes son los receptores de su sacrificio, a qué dioses hizo ella este sacrificio¹⁴⁵:

ΚΛ. καὶ τήνδ' ἀκούεις ὀρκίων ἐμῶν θέμιν·
μὰ τήν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην
Ἄτην Ἑρινύν θ', αἴσι τόνδ' ἔσφαξ' ἐγώ,

Es una vindicación de sus actos en términos de justicia sobrenatural llevada a cabo por un juramento ante Dikē, ante las Erinias y ante Ate, agentes divinos que de una manera u otra están implicados en la venganza como justicia; la justicia que, según Clitemnestra, reclamaría la muerte de Ifigenia¹⁴⁶.

En el *Agamenón* (vv. 1126) la muerte del Atrida se evoca como la captura de un

¹⁴¹ Cf. P. Vidal-Naquet, "Chasse et sacrifice dans l'*Orestie* d'Eschyle" en J.-P. Vernant, y P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 136. E. Fraenkel (III, 573) dice que salvo la propia descripción hecha por la propia Clitemnestra, el asesinato de Agamenón nunca es comparado con un acto sacrificial. Esto es falso porque también Casandra alude a la muerte de Agamenón como sacrificio (Ag. 1117-1118).

¹⁴² Ag., 1384-87. Cogemos aquí la edición de Fraenkel.

¹⁴³ Vid. Froma. I. Zeitlin, "The Motif of Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*", *TAPA* 96, 1972, 472 y ss.

¹⁴⁴ Ag., 1346-71; cf. el análisis de la lógica del relato trágico en su desarrollo escénico hecho por: F.I. Zeitlin, *op. cit.*, 475 y ss.

¹⁴⁵ Ag., 1431-33 [Fraenkel].

¹⁴⁶ Froma. I. Zeitlin, *op. cit.*, 479 niega que Agamenón sea el sacrificio sobre el que Clitemnestra valida su juramento. Más bien lo que ella hizo fue invocar a las deidades anteriormente citadas y definir las como las diosas a quienes iba dirigido el previo sacrificio de su marido.

animal en una red para ser abatido como un toro. P. Vidal-Naquet¹⁴⁷ ha sabido ver perfectamente el sentido de esta imagen que expresa de otra forma el sacrilegio de este suceso ya que los animales domésticos como el toro debían sentir antes de ser sacrificados, al tiempo que la imagen, por lo demás frecuente, del animal cazado víctima del sacrificio nos sitúa fuera del sacrificio olímpico clásico en el que tales animales no tienen cabida sino que se sitúan en el campo del sacrificio a unos dioses que como Dionisio o como Artemis se caracterizan por ser "rebeldes a la ciudad", por ubicarse en la frontera de ésta y, de manera más general, de la vida civilizada¹⁴⁸.

Conviene que se tenga en cuenta, para más adelante, que todo este viciado ambiente sacrificial tiene lugar dentro de una cadena de hechos en los que se suceden el sacrificio de una hija y el adulterio de un esposo, causas ambas de que se liberen la lascivia de una esposa que acaba siendo adúltera.

Esta sorprendente transformación en acto sacrificial de lo que para nosotros, enfocándolo desde nuestra mentalidad, sería un simple ajuste de cuentas deja de serlo si tenemos en mente que, como H. Hubert y M. Mauss, cuando hay una sanción religiosa la manifestación violenta de la consagración se proyecta sobre quien ha cometido el crimen, que de esta manera queda expiado, ya que debido a que "la sociedad está contaminada por el crimen, entonces, la pena representa para la sociedad un medio de lavar la mancha que ha recaído sobre ella. En tal caso el culpable cumple por su parte el papel de una víctima expiatoria"¹⁴⁹. Y aunque aquí no existe en sentido estricto un caso de sanción social por el crimen, dado que es Clitemnestra ella sola la que decide y ejecuta la acción sacrificial, sí adquiere todos los demás rasgos de ésta ya que uno de los dos motivos invocados es la de la muerte de Ifigenia (y no sólo en Esquilo) que Agamenón expiaría a través de su muerte sacrificial, previa consagración a las divinidades infernales.

4.- Un problema sobre la generación y sobre las relaciones entres sexos: marido contra esposa, madre contra padre. En la estructura del mito, además, Esquilo integra el problema de la autoría de la generación, que se convierte en esencial.

"La madre no es progenitora del que llamamos hijo: la nodriza es tan sólo de la semilla que en ella se ha sembrado. Engendrador es quien la ha fecundado"¹⁵⁰.

Tal es la teoría de Apolo frente a Clitemnestra apoyándose en el caso de Atenea nacida de Zeus sin cooperación femenina¹⁵¹. En la teoría patrilineal de Esquilo, bastante popular en el siglo V a.C., subyace la concepción del seno materno como surco que de deja el arado cuando su reja rompe el terrón, constituyéndose de esta forma en una

¹⁴⁷ *Op. cit.*, 159.

¹⁴⁸ P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, 141.

¹⁴⁹ "De la naturaleza y de la función del sacrificio", *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1970 (orig.: *L'Année Sociologique* 2, 1899, 29 y ss.), 155 n. 31. Sobre la naturaleza religiosa, sobre todo en sus orígenes de las sanciones jurídicas y de la pena capital en Grecia vid. L. Gernet, "Derecho y prederecho", *Antropología de la Grecia Antigua*, Madrid 1980 (París 1968), especialmente en 251-288.

¹⁵⁰ Esq., *Eum.*, 658 y ss.

¹⁵¹ Atenea también apoya esta posición vid. *loc. cit.*, vv. 735-738.

secreta potencia de vida¹⁵². Esta teoría no sólo la aplica al caso Esquilo sino que también se halla en Eurípides¹⁵³:

"¿Qué iba a hacer? Enfrenta estas dos razones: mi padre me engendró, tu hija me dio a luz, tras recibir la simiente de otro como la tierra."

Este problema de la generación se imbrica con el segundo, es decir, el tema tiene como motivo y marco de desarrollo el problema del matricidio bajo la forma de si debe el hijo vengar a su padre matando para ello a su madre o no debe ejercer la venganza debida a su padre asesinando a la madre, aun cuando haya asesinado a su marido.

Una de las explicaciones a esta misoginia hay que buscarla en la obra de J.J. Bachofen¹⁵⁴, autor, que aun cuando su obra tiene cierta antigüedad, merece todo nuestro interés por haber sido el formulador de la primera teoría acabada acerca del matriarcado como organización social, o mejor, como principio social que se contrapone al patriarcado de su maestro Creuzer, y por ser la base sobre la que se asientan posteriormente otros estudiosos que hablarán de sociedades matriarcales. Para Bachofen "las tradiciones míticas [...] aparecen también como la manifestación de la mentalidad originaria, como revelación inmediata, y por consiguiente como fuente histórica de la mayor autenticidad"¹⁵⁵. La oposición que se encuentra en los mitos entre los valores del matriarcado y los del patriarcado dan mayor credibilidad a éstos puesto que no podrían ser concebidos bajo el patriarcado¹⁵⁶. Partiendo de estas premisas sobre la naturaleza del mito, que no vamos aquí a criticar, organiza su obra y su teoría del matriarcado fundamentalmente a partir de los datos que ofrecen los mitos, aunque no exclusivamente, puesto que también usa noticias de tipo etnográfico que dan autores como Estrabón.

Para Bachofen "el matriarcado no pertenece a ningún pueblo determinado, sino a un estado cultural"¹⁵⁷. Su identificación consecuentemente no debe ser hecha con pueblo concreto alguno. El matriarcado se desarrolla en un período cultural anterior al patriarcado por lo que "las formas de vida gineocráticas se muestran claramente en aquellos pueblos

¹⁵² Vid. A. Peretti, "Teoria della generazione patrilinea in Eschilo", *La Parola del Passato* 11, 1956, 245. También se observa la misma concepción en una fórmula ática para designar la condición de hijos legítimos: ("hijos legítimos por el acto de la labranza") (A. Peretti, *op. cit.*, 246. No deja llamar la atención que el hecho de que en el alto Egipto tal teoría se llevase a mayores consecuencias como la de considerar a todos los hijos de hombre libre como legítimos, aún cuando hubiesen nacido de mujer esclava, hará que hecateo de Abdera considere esta teoría de la generación como de origen egipcio por el contraste que sus implicaciones, como la ahora vista, ofrece con la norma social y jurídica del mundo griego (*ibidem.*, 241-244).

¹⁵³ *Or.* 552 y ss. La traducción de esta obra que será utilizada de aquí en adelante es la de Carlos García Gual.

¹⁵⁴ *El Matriarcado. Una investigación...*, edición e introducción de M. del Mar Llinares García, Madrid 1987 (Stuttgart 1861). Cf. F. Jesi, *Mito*, especialmente en 58-64.

¹⁵⁵ *Op. cit.*, 30 y ss.

¹⁵⁶ *Op. cit.*, 31.

¹⁵⁷ *Op. cit.*, 28.

que se contraponen a los griegos como razas más antiguas¹⁵⁸. Una de las características de la cultura gineocrática es la de estar dotada de un alto grado de coherencia constituyendo un "nivel de desarrollo del espíritu humano cerrado en sí mismo"¹⁵⁹. Descubre que el matriarcado y el patriarcado no sólo se oponen el uno al otro como dos formas de estructurar la sociedad sobre la base de los roles sociales de los sexos, sino que además se estructuran como oposiciones de categorías¹⁶⁰.

PATRIARCADO

- Masculino
- Derecha
- Día-Sol-Luminoso
- Mar fecundante
- Vivos
- Hermano
- Primogénito

MATRIARCADO

- Femenino
- Izquierda
- Noche-Luna-Oscuro
- Tierra engendradora
- Muertos
- Hermana
- Benjamín

Dentro, pues, de este contexto se produce la interpretación de J.J. Bachofen, fundamentándose ésta en el tratamiento que del mito hizo Esquilo. El núcleo es "la lucha entre el derecho paterno y el derecho materno"¹⁶¹. El derecho materno es representado por las Erinias, que desconocen el derecho paterno, mientras éste es representado por Apolo¹⁶². En el Areópago el vínculo privilegiado entre hijo y madre queda anulado, el hombre se sitúa en una situación jurídicamente superior a la mujer, el matrimonio queda institucionalizado como superior y como equivalente al derecho paterno.

El problema de esta interpretación es que parte de una premisa falsa: que los rasgos institucionales que aparecen en los mitos hayan sido heredados necesariamente del pasado. No es necesario suponer la existencia real de un rasgo institucional porque aparezca en el mito ya que, frente a lo que pretendía J.J. Bachofen, un rasgo institucional puede estar presente en la mente de quienes conciben el mito sencillamente por necesidades del "argumento" mítico. Para afirmar los valores positivos de algo es necesario a veces, o, si no necesario, al menos sí conveniente, crear la ficción de una situación inversa a aquélla que se quiere realzar como noble. El matriarcado es una ficción de esta índole. Las sociedades gineocráticas aparecen en tanto que hay necesidad de mostrar la maldad intrínseca inherente a un orden contrario al socialmente admitido en una sociedad determinada, la dominación del varón sobre la mujer en nuestro caso, o sencillamente su rechazo por los dioses, de la misma manera que en el reino de la etnografía puede aparecer, con el mismo fin, vinculada a las sociedades más alejadas de la civilización y con mayor grado de salvajismo. El propio J.J. Bachofen parece haber caído en esta "necesidad argumental" puesto que la moraleja que se desprende de su estudio es que el patriarcado

¹⁵⁸ *Op. cit.*, 29.

¹⁵⁹ *Op. cit.*, 34.

¹⁶⁰ *Op. cit.*, 34 y 35.

¹⁶¹ *Op. cit.*, 150.

¹⁶² *Op. cit.*, 148.

es un paso superior en el transcurrir humano hacia mayores cotas de civilización, tras haber discurrido por el hetairismo y el matriarcado, pues "la maternidad pertenece al lado corporal del hombre, y sólo éste retiene de aquí en adelante la conexión con los demás seres: el principio paterno-espiritual le pertenece por sí sólo. En éste *rompe las ataduras del telurismo y alza la vista hacia las regiones superiores del Cosmos. La paternidad victoriosa se asocia decididamente a la luz celestial*¹⁶³."

Otra de las razones de esta evidente misoginia se ha pretendido encontrarla en la influencia delfica que habría tenido el mito a través de un supuesto poema delfico y la íntima relación entre la ideología delfica y el ideal aristocrático dorio. La teoría ha sido defendida por J. Defracadas, aunque su origen está en Wilamowitz¹⁶⁴. El sistema patriarcal dorio se opondría a la sociedad egea en la que dominaría el matriarcado. Este sería el enfrentamiento que se reflejaría en la disputa entre las Erinias y Apolo y Atenea en el nivel divino.

La teoría adolece de varios defectos. El primero de ellos es que no se conoce la fuente delfica que serviría de vehículo para la propaganda delfica. Por otra parte, la asimilación que se hace entre sociedad guerrera dórica y patriarcado, por una parte, y sociedad egea y matriarcado, por otra, es una falacia. Que la sociedad dórica es una sociedad de guerreros, sobre todo Esparta, parece algo indudable; que la sociedad dórica sea misógina tampoco es ningún disparate. Pero lo que es falso es que las demás sociedades griegas, por ejemplo la ateniense, como sugiere J. Defracadas, no sean tan misóginas y tan patriarcales, como la espartana. Atenas fue una sociedad tan misógina como la dórica y el patriarcado no es menos evidente en Atenas que en Esparta.

En cuanto a la supuesta sociedad egea matriarcal, es inaceptable la existencia de un matriarcado. Primero, el matriarcado no es sino una invención antropológica. No consta que haya existido ninguna sociedad matriarcal. Lo más "parecido" que se conoce es una sociedad matrilineal, y su semejanza es casi nula: el poder no lo ostentan las mujeres sino los hombres, en la familia no manda la madre sino el hermano de la madre. Al hablar de una sociedad matrilineal se hace referencia a una manera de estructurar los grupos de parentesco. Esto no merecería la pena recordarlo aquí, es de manual de antropología pero dado que sigue habiendo autores que lo confunden habrá que recordarlo. El matriarcado hace referencia a una organización social en la que las mujeres en la sociedad, y la madre en la familia, son las que rigen la vida social y ejercen formal y realmente el poder. Este tipo de sociedades son conocidas en los mitos, en los relatos más o menos fantasiosos de viajeros en tierras consideradas ubicadas en puntos muy lejanos de la civilización y entre algunos arqueólogos, historiadores y estudiosos de la Antigüedad.

De todos modos hay un argumento en favor de la sociedad egea matriarcal que merece ser discutido, sobre todo por lo mucho que ha sido repetido: que el hecho de que en la religión prehelénica predominen en un principio las figuras femeninas y las divinidades de la fecundidad y que posteriormente predominen las masculinas implicaría

¹⁶³ *Op. cit.*, 62. El subrayado es mío.

¹⁶⁴ Cf. J. Defracadas, *op. cit.*, 185 y ss.

la existencia del matriarcado al ser estas figuras la expresión de la estructura social¹⁶⁵. Del hecho, de que los hechos religiosos hay que explicarlos desde una perspectiva sociológica no se infiere que entre la religión de una sociedad determinada y la estructura social de esta religión se dé una relación mecánica. Y mucho menos que la religión sea una réplica exacta de la sociedad. Creemos que este principio es bastante evidente; por ejemplo, de la existencia de una diosa como Atenea con una clara asociación a la guerra nadie postularía la dedicación de la mujer a la guerra en Grecia ni la existencia de cofradías de guerreras ya que tenemos el suficiente conocimiento de la sociedad helénica para poder afirmar que la mujer no participa en la guerra de manera general, sólo ha participado en ella esporádicamente y en casos excepcionales. Sin embargo si se encontrara en una estación arqueológica prehistórica una estatua femenina con arcos, flechas y todo el aparato propio de la actividad bélica es de temer que algunos estudiosos empezasen a hablar de la participación de la mujer en las actividades bélicas cuando no de la existencia de una ginecocracia heroica y de amazonismo. Algo semejante recuerda el argumento de la preponderancia de figuras femeninas visto antes por lo que desde un punto de vista metodológico resulta inaceptable. Las estatuillas femeninas pueden haber cumplido gran variedad de funciones, entre otras el haber tenido un uso ritual en ritos de pubertad¹⁶⁶.

A partir de este mito no es posible concluir que éste exprese una lucha entre una concepción matriarcal del derecho y una nueva concepción del derecho patriarcal. Reafirma el auténtico papel de la mujer¹⁶⁷. De lo que habla es de la mujer como ser peligroso. Peligro que se refleja en el ámbito del poder y de la sexualidad. Clitemnestra es una mujer lasciva, adúltera y cuyo comportamiento es el de una anti-madre y anti-esposa. Y aquí convendrá hacer la observación de que la hipersexualidad negativa de Clitemnestra no se relaciona con la esterilidad de manera análoga a la virginidad negativa de las Erinias, contrariamente a lo que supone F.I. Zeitlin¹⁶⁸, sino a los caracteres que va tomando progresivamente de una esposa negativa y de una madre negativa. Es decir, no es una esposa estéril, al menos se le conoce una hija, Erigone, de su unión con Egisto, sin contar los vástagos de Agamenón, sino una esposa adúltera, una esposa que no acepta el rol social que le corresponde, y una madre perversa. Agamenón es tan lascivo como ella -llega incluso a presentarse en su hogar con una concubina, la profetisa Casandra, al regreso de Troya-, incluso tolera o ejecuta el sacrificio de una hija; pero todo esto aunque trae problemas no sirve para justificar su muerte a manos de Clitemnestra. De hecho ya hemos indicado la amplia utilización por parte de Esquilo de un vocabulario sacrificial que en el caso del asesinato de Agamenón por Clitemnestra se describe como

¹⁶⁵ J. Defradas, *op. cit.*, 187; M. Delcourt, *op. cit.*, 76, donde además, basándose en el mismo motivo asegura que en la Grecia prehistórica tampoco se conocería el papel del varón en la generación.

¹⁶⁶ S.B. Pomeroy, *Diosas, ramera, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*, Madrid 1987 (Nueva York 1975), 27-28.

¹⁶⁷ Cf. F. I. Zeitlin que dice que "El retrato de Clitemnestra en el *Agamenón* liga específicamente su independencia de pensamiento y de acción con un deseo de gobernar [...], un énfasis que transforma una *vendetta* personal en un asunto gineocrático [...]" ("The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*", *Arethusa* 11, 1978, 149-184 publicado posteriormente en *Women in the Ancient World*, Albany (N.Y.) 1984, 163).

¹⁶⁸ *Op. cit.*, 169.

un sacrificio sacrílego¹⁶⁹. Helena, por su parte, es igualmente lasciva y adúltera, su adulterio llega a causar una guerra, sin embargo no adquiere los tintes peyorativos de su hermana, sino que incluso será inmortal junto con Menelao: es que no crea problemas de poder, se une a hombres fuertes en cuanto a detentar el poder frente a la mujer mientras Clitemnestra se une a un hombre femenino.

	AGAMENON	CLITEMN.	HELENA
Lascivia	*	*	*
Adulterio	*	*	*
Poder	*	*	-
Anti-madre	*	*	-

Como se percibe sin dificultad, es el ser mujer con ansias de poder lo que añade maldad a Clitemnestra. Esta se muestra como mujer ansiosa de poder, lascivia y adúltera, cualidades que hacen de ella una esposa y madre perversa que mata al marido y que es un peligro para los hijos, hasta el extremo de que se le atribuye en una escena que sería, según un escoliasta a Aristófanes (a *Acarn.* 332), de una tragedia perdida de Esquilo, *Télefo*, el haber incitado a Télefo a coger a Orestes y amenazar con matarlo para coaccionar de este modo a Agamenón. En su calidad de mujer ambiciosa de poder está contra el varón en tanto que poseedor de la autoridad y que engendrador. En un sentido es una mujer castradora que puede matar a los hijos por lo que aparece asociada a las Erinias, en Esquilo seres castradores y que con sus vapores uterinos matan¹⁷⁰.

Orestes, acompañado por Electra y asociado a Apolo, tanto por ser un dios apotropaico como por ser *Patroos*, y Atenea, diosa política, aparece como varón que restaura la situación correcta en las relaciones hombre-mujer. Tomando el puesto de Agamenón hace aquello que otro varón, Egisto, es incapaz de hacer, reinstaurar el dominio del varón sobre la mujer, al mismo tiempo que reestablece la preeminencia del varón en la autoría de la generación y de la línea paterna en la filiación, orden al que las Erinias se someten convirtiéndose en diosas del matrimonio y de los nacimientos.

En definitiva, el mito de la Orestíada expresa las tensiones entre hombres y mujeres en la sociedad griega. Tensiones que en el mito que nos ocupa se manifiestan en el ámbito de la generación en torno a las cuestiones de quién es el autor de ésta, el padre o la madre; cuál de los dos tiene preeminencia en el cumplimiento de los deberes filiales. La respuesta es clara: el padre es el autor de la generación y él detenta la prioridad de los deberes filiales. Tal respuesta hunde sus raíces en una sociedad patriarcal y patrilineal de la que es su genuina expresión. Y tal sociedad es la que da su respuesta sobre los roles del hombre y la mujer en relación con el poder, que es el otro ámbito en el que en este mito se exponen las crispaciones sociales entre hombres y mujeres.

¹⁶⁹ Cf. S.I. Zeitlin, "The Motive of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*", *TAPA* 96, 1966, 472 y ss.

¹⁷⁰ Higino (*fab.* 101) también conocería una versión en la que Clitemnestra aconsejaría a Télefo coger a Orestes (vid. M. Delcourt, *op. cit.*, 25).